


Maria Cristina Bohn Martins
Leny Caselli Anzai
Organizadoras



Pescadores de almas

Jesuítas no Ocidente e Oriente

 EDITORA UNISINOS

 20
EdUFMT

 OKOS
EDITORA

© Dos autores – 2012

Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Detalhe de *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Prouincia Flandro-Belgica euisdem Societatis repraesentata*. Antwerp: Ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1640.

Revisão: Luis M. Sander

Conselho Editorial (Editora Oikos)

Antonio Sidekum (Ed. Nova Harmonia)
Arthur Blasio Rambo (UNISINOS)
Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)
Danilo Streck (UNISINOS)
Elcio Cecchetti (ASPERSC)
Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)
Luís H. Dreher (UFJF)
Marluza Harres (UNISINOS)
Martin N. Dreher (IHSL – MHVSL)
Oneide Bobsin (Faculdades EST)
Raúl Fernet-Betancourt
(Uni-Bremen e Uni-Aachen/Alemanha)
Rosileny A. dos Santos Schwantes (UNINOVE)

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Impressão: Rotermund S. A.

Conselho Editorial (UFMT)

Marinaldo Divino Ribeiro (Presidente)
Ademar de Lima Carvalho
Aída Couto Dinucci Bezerra
Bismarck Duarte Diniz
Eliana Beatriz Nunes Rondon
Janaina Januário da Silva
José Serafim Bertoloto
Jorge do Santos
Karlin Saori Ishii
Marluce Aparecida Souza e Silva
Marly Augusta Lopes de Magalhães
Moacir Martins Figueiredo Junior
Taciana Mirna Sambrano
Elizabeth Madureira Siqueira

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

Caixa Postal 1081

93121-970 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848 / Fax: (51) 3568-7965

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

UNISINOS

Av. Unisinos, 950 – B. Cristo Rei

93022-000 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3591.1122

unisinos@unisinos.br

www.unisinos.br

EdUFMT – Editora da Universidade

Federal de Mato Grosso – UFMT

Av. Fernando Corrêa da Costa

Cidade Universitária

78060-900 Cuiabá/MT

Tel.: (65) 3615.8325 / Fax: (65) 3615.8322

edufmt@cpd.ufmt.br

www.ufmt.br/edufmt



P473 Pescadores de almas. Jesuítas no Ocidente e Oriente. / Organizadoras Maria Cristina Bohn Martins e Leny Caselli Anzai. – São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos; Cuiabá: EdUFMT, 2012.

277 p.; v. 2; 16 x 23cm.

ISBN 978-85-7843-259-1

ISBN 978-85-327-0459-7 (EdUFMT)

1. Jesuítas. 2. Missões jesuíticas – História. I. Martins, Maria Cristina Bohn.
II. Anzai, Leny Caselli.

CDU 271.5

Catálogo na publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

**Métodos missionários a confronto:
os sucessos do padre António Vieira, S.J.
(1608-1697) e do padre
Roberto de Nobili, S.J. (1577-1656).
Afinidades/divergências continentais¹**

Maria de Deus Beites Manso²

Joseph Abraham Levi³

De Nobili il primo ad aver cercato di colmare
l'abisso tra Occidente e Oriente, il precursore di
un'evangelizzazione non invasiva e rispettosa
delle culture locali.
(Sanfilippo, 2008, p. 17)

In Father António Vieira, S.J., the seventeenth-
century missionary and preacher go side by side
with the baroque man of letters and the
humanitarian and philanthropist. Father Vieira
was deeply concerned with the welfare (spiritual
as well as physical) of those less fortunate.
Despite the consequences, he felt an impelling
obligation to denounce all injustices and abuses
of power.
(Levi, 2004, p. 385)

Se o Padre De Nobili, S.J., (1577-1656) fora o primeiro missionário da Época Moderna (1453-1789) a colmatar o abismo que separava o Ocidente do Oriente, usando uma abordagem à evangelização “não invasiva”, respeitando o *modus vivendi* dos “nativos” e, por vezes, assimilando-se às várias culturas e crenças locais, o Padre Vieira, S.J., (1608-

¹ A realização do trabalho contou com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

² Professora da Universidade de Évora.

³ Professor da George Washington University.

1697), ao invés, fora o primeiro missionário da Época Moderna, desta vez no Novo Mundo, que tentou levar a Palavra de Deus a povos autóctones, africanos e reinóis com metodologias multifacetadas, atendendo aos diferentes níveis sociais e culturais de cada grupo em questão. Isto, porém, sem nunca abandonar, ou melhor, criar um compromisso dogmático para ir ao encontro dos fiéis em terras americanas.

Ainda que a chegada à Índia (1498) e ao Brasil (1500) seja separada apenas por dois anos, a missão ao subcontinente indiano começou muito cedo, atendendo aos interesses económicos e às estruturas das sociedades encontradas *in situ* ou aí transplantadas: as populações indianas, a maioria de adesão hindu, de um lado, e os povos autóctones brasileiros, os escravos africanos e os colonos europeus (e seus descendentes), incluindo os Sefarditas das Diásporas, a viverem em terra de Vera Cruz do outro.

A assimilação “denobiliana” foi ao *modus vivendi*, sobretudo à mentalidade hindu e não às crenças hinduístas. A abordagem do Padre De Nobili à conversão alinhava-se com os métodos usados pelos fiéis dos primórdios, ou seja, quando tudo aquilo que não ia contra a doutrina do Evangelho podia ser e era de facto aceite pela Igreja. Além disso, De Nobili tinha à sua disposição o exemplo da comunidade cristã de São Tomé, a qual se encontrava completamente adaptada à cultura indiana: *De Nobili prese ispirazione dall'esempio dei Cristiani di San Tommaso nel campo dell'adattamento. Citava l'esempio dei Cristiani di San Tommaso per guadagnare i Bramini convertiti* (THONIPPARA, 2000, p. 60).

O cuidado principal do Padre De Nobili foi abrir a porta à palavra de Jesus e torná-la acessível a gente de todas as castas, da mais alta (os brâmanes) à mais baixa condição social (os párias). Depois de dominar o tamil, o telugo e o sânscrito – esta última, a língua sagrada/esotérica dos brâmanes – e aprofundar a sua literatura religiosa e secular, o missionário romano compreendeu a posição elevada dos brâmanes na estrutura de castas e entendeu que, se pudesse persuadi-los a receber a mensagem de Jesus, as castas inferiores o receberiam sem embaraço⁴.

⁴ Grande conhecedor do sânscrito, Nobili quis formar um colégio ou universidade de brâmanes, com um curso de Filosofia Ocidental, mas tal não se concretizou, devido à falta de recursos e ao desconhecimento do sânscrito. O missionário compôs, em 1609, em tamil, um trabalho filosófico, “O livro da ciência da alma”, muito apreciado pelos letrados hindus, onde contrapõe a ideia bramânica do espírito encerrado no corpo ao conceito da forma aristotélica, o *principium vitae*. Vejam-se: NOBILI, 2000 (a); 2000 (b).

Depois de ter vivido alguns meses com o Padre Gonçalo Fernandes, um dos *paranguis* (portugueses), De Nobili começou a viver sozinho, com a aprovação do Padre Provincial e do Padre Ordinário, o Arcebispo de Cranganor, D. Francisco Ros, S.J., (1557-1624). De Nobili limitou a sua dieta à comida vegetariana: arroz cozido, verduras e frutas, escolheu o vestido de cor açafrão próprio do asceta indiano e vivia numa casa de barro, como gente pobre e afastado do centro missionário do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso, S.J., (1541-1619 ou 1621)⁵, numa secção da cidade reservada às castas altas. Vestia-se como um *sannyasi*, ou seja, como um asceta hindu, e não se associava com pessoas das outras castas.

Em uma sua missiva ao Cardeal e futuro Santo, D. Roberto Bellarmine, S. J., (1542-1621), De Nobili de facto menciona a sua nova dieta:

[...] il cibo che prendo non è molto nutriente, sono spesso malato e rari sono i giorni nei quali non ho dolore allo stomaco od alla testa. La mia dieta consiste di poco riso, di cui si trova in abbondanza in questo paese, con qualche erba e frutto; né carne, né uova entrano in casa [...] Quanto a me, non mi azzardo ad andare oltre, perché la mia astinenza dalla carne, dal pesce e dalle uova è sufficiente a persuadere questa gente ad accogliermi come suo maestro (SAULIÈRE, 1995, p. 49-50).

Aos hindus De Nobili fez questão de frisar o facto de não ser um *paranguis*, mas, antes, que procedia de uma família nobre romana e, portanto, pertencia à casta dos rajás (reis e príncipes) romanos:

[...] Io non sono un Parangi, non sono nato nella terra dei Parangi né ho mai avuto collegamenti con la loro razza [...] Io vengo da Roma, dove la mia famiglia ha lo stesso rango che hanno i rispettabili Rājā in questo paese. Quando ero giovane diventai un sannyāsi e, dopo aver studiato e imparato la legge spirituale, lasciai la mia madre patria come pellegrino, viaggiai attraverso molti regni e dovunque dimorai, vissi e mi condussi come un sannyāsi [...] La legge che io predico è la legge del vero Dio, proclamata dai tempi antichi dal Suo comando in queste terre, dai sannyāsi e dai santi. Chiunque dica che questa è la legge dei Parangi, adatta solo alle caste basse, commette un grandissimo peccato, perché in verità Dio non è il Dio solo di una razza, ma il Dio di tutti. Dobbiamo ammettere che Egli merita di essere adorato ugualmente da tutti. Perciò colui che vuole raggiungere la gloria del

⁵ Gonçalo Fernandes Trancoso: antigo soldado do exército português, depois coadjuvante do Superior da Costa da Pescaria, D. Henrique Henriques, S.J., (1520-1600), antigo franciscano, o qual, sendo de origem sefardita, foi constringido a deixar a Ordem dos Mendicantes, foi depois acolhido pelos Inacianos, estes últimos mais interessados no intelecto humano do que na árvore genealógica dos seus membros.

paradiso deve apprendere di questo Dio e procedere in conformità della Sua santa volontà, e non fare nulla che porti disonore alla propria casta, e chiunque osi dire il contrario merita la punizione dell'inferno [...] (CRONIN, 1959, p. 136).

Em outras palavras, De Nobili proclamava ser um brâmane *Saiva Sannyāsīn*⁶ de Roma (guru), ou seja, um asceta/monge romano que tinha renunciado ao mundo, um brâmane (celibatário) de alto bordo dedicado à religião, à oração e à meditação:

[...] o padre era tão casto que só por não ver mulheres nem saía de casa: a qual virtude tanto eles mais veneram, quanto menos guardam pela dificuldade que nisso experimentam. É verdade que o padre com haver de um ano que residia naquela cidade nunca jamais sai de casa, nem fala a todos a todo o tempo: respondendo às vezes que está em contemplação, porque aquela gente se rege tanto pelo exemplo do que ensina, conforme ao conceito que deste fazem, assim estimam a doutrina. E foi Nosso Senhor servido que não saísse de balde todo este santo estratagem, ou artifício de que o padre usou, porque daqui teve principio a conversão dos infieis que nesta terra se vai começando com tanta glória de Nosso Senhor (GUERREIRO, 1609, p. 112-113).

Assim, entre 1606 e 1610 nascera a primeira comunidade cristã no Maduré, composta de dois brâmanes, duas famílias de Vellalas, três de Nayaks e de outros, num total de 60 neófitos. De Nobili construíra-lhes uma igreja de ladrilhos, em estilo dravídico, e conseguira o apoio e ajuda do capitão Rama Sakthi, amigo da família Nayak: *De Nobili ebbe difficoltà a stabilire un fruttuoso contatto intellettuale con gli scolari Bramini. De Nobili evidentemente ottenne questi contatti col solo duro lavoro* (LORENZEN, 2006, p. 131).

Além disso, e sempre no âmbito da teoria da *accommodatio denobilitiana*, o missionário romano permitiu o uso de alguns elementos da cultura hindu aos novos cristãos: o *kāvi* da linha bramânica (cordão sagrado de algodão a três ou cinco fios que os brâmanes traziam a tiracolo da esquerda para a direita como símbolo elevado da casta)⁷, do *Kudumi* (tufo na cabeça), do uso do sândalo nas fricções corporais, dos banhos rituais e a continuação de sinais na testa que faziam a distinção das castas, entre os hábitos mais comuns. Sobre estes usos e costumes exteriores hindus, completamente

⁶ Em tamil *Canniyāci*, com o significado, em ambas as línguas, de “aquele que renuncia”, ou melhor, um membro de uma casta alta que renuncia à sua posição e ao seu *status* social para ser asceta e/ou monge hindu, abraçando assim uma vida celibatária.

⁷ Nobili substituiu-o com um cordão cuja extremidade levava uma cruz ou uma medalha com uma efígie de um santo, de Nossa Senhora ou de Jesus.

inócuos e sem qualquer significado religioso ou supersticioso, De Nobili de facto frisou:

Sebbene il *kutumi* riguardi propriamente l'aristocrazia del posto [...], attualmente il suo uso è divenuto comune a tutte le classi sociali senza eccezione, poiché in realtà tutti i plebei, anche quelli di condizione infima, lo usano allo scopo di adornare e abbellire la testa [...] così come vietando l'uso del cordone, tutte (umanamente e normalmente parlando) le possibilità di convertire l'aristocrazia a Cristo spariscono, nello stesso modo, vietando il ciuffo di capelli non si lascia speranza alcuna di convertire nessun settore della popolazione nel quale il seme della dottrina divina potrebbe dare buoni frutti (NOBILI, 2000 [a], p. 173).

Em outras palavras, De Nobili não só tolerou e absorveu os usos e costumes hindus, mas, antes, cristianizou-os, ou pelo menos fez de maneira que parecessem mais próximos aos preceitos de fé provenientes da cultura/tradição judeu-cristã:

L'adattamento di De Nobili non aveva lasciato nulla di intentato in ogni campo della vita, personale, sociale, culturale, intellettuale, letteraria o religiosa che fosse. Egli era penetrato nell'ambito del sacro. Aveva costruito una chiesa in stile indiano. Le cerimonie religiose non erano quelle tradizionali. Per i matrimoni ed i funerali aveva coniato un rito che era una combinazione di cerimonie della chiesa e di cultura tamil. Il suo adattamento fu solennemente dichiarato nel linguaggio tamil. La teologia cristiana esigeva l'invenzione di nuovi termini. L'invenzione serviva da veicolo per raggiungere il popolo e trasmettere le idee cristiane (RAJ, 2000, p. 105).

Portanto, para conseguir a conversão De Nobili tivera de “aceitar” alguns dos usos e costumes hindus e abandonar algumas práticas ocidentais, inclusivamente nos ritos litúrgicos, como a utilização de saliva no rito do baptismo. Obviamente levantaram-se vozes contra o seu método e a Santa Sé ordenou uma investigação debaixo dos auspícios da Inquisição de Goa⁸. Na

⁸ Ver: TAVARES, 2004, p. 171-174. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Parecer de João Delgado Figueira, promotor e deputado da Inquisição de Goa sobre os sinais gentílicos (1619), Liv. 474 – contém informação sobre os ritos gentílicos e as práticas defendidas por Roberto de Nobili. Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, encontra-se documentação sobre Roberto de Nobili (aparecendo erradamente como Hobili) e a Inquisição: *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 120, 2000. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_120_2000.pdf>. Agradecemos a informação dada pela Prof.^a Patrícia, Universidade Federal de Viçosa. – 25, 1, 004 n. 160 – HOBILI, Roberto: Petição ao reverendo governador do arcebispado de São Tomé, Jerônimo de Sá, solicitando que os direitos concedidos aos cristãos de Madurê pelo breve de Gregório XV sejam estendidos aos cristãos de São Tomé. São Tomé, 08/04/1649. If. Cópia. Manuscrito. Acompanha despacho favorável do governador Jerônimo de Sá. – 25,1,004 n. 161: Mesa da Inquisição de Goa. Ofício não permitindo a autorização

realidade, a questão de fundo era a relação do Cristianismo (entenda-se, o Catolicismo) com as diferentes culturas. Receava-se o perigo do sincretismo. Questionava-se até que ponto os missionários podiam aceitar que os seus catecúmenos entrassem nas cerimónias tradicionais de carácter social e familiar, quando essas cerimónias pareciam compreender um certo sentido religioso ou estar contaminadas pelo gentilismo⁹.

Depois de analisada a acusação, a Inquisição, em 1621, decidira a favor do Padre De Nobili. Em 31 de Janeiro de 1623, o Papa Gregório XV (1621-1623), na sua constituição apostólica *Romanae Sedis Astit*, aprovava o uso do linho sagrado, da pasta de sândalo e das abluções pelos cristãos brâmanes.

Dois anos após, Roberto De Nobili, em 1623, viajara até à região do Mysore, onde baptizara o príncipe Moramangalam com a sua família. O missionário romano instituíra, igualmente, um outro grupo de *sannyasis* chamados de *pandaraswamis*¹⁰, que podiam associar-se também aos párias. Este sistema conduziu a um aumento significativo de conversões. De 1606 a 1773, o número de baptismos, na missão de Maduré, chegou até cerca de 465.168, apesar da morte de João de Brito, em Oriyur.

No Padre António Vieira, ao invés, o missionário e o pregador/pregador de Seiscentos encontram-se, ao unísono, com o homem letrado, de inspiração barroca, o diplomata, o homem político e o homem humanitário/filantropo. Apesar das consequências daí advindas, o Padre Vieira sentia, contudo, uma profunda obrigação para denunciar qualquer tipo de injustiça e abuso de poder, quer no campo espiritual/religioso, quer naquele físico-socioeconómico.

dada pelo governador de São Tomé, Jerônimo de Sá, ao padre Roberto Hobili, sobre a extensão dos direitos concedidos aos cristãos de Maduré e aos brâmanes para os cristãos de São Tomé. Goa, 07/11/1650. 2 f. Original. Manuscrito. Assinam o documento Paulo Castelino de Freitas, Manuel da Cruz, Francisco de Barcellos, Lucas da Cruz, Manuel de Mendonça e [José Rebelo Vás]. Resposta de Jerônimo de Sá em 25,1,004 n. 161a.

⁹ Diante das acusações, Nobili escreveu um texto (1611) que ficou conhecido como Primeira apologia ou resposta do padre Roberto de Nobili às censuras de Goa. Biblioteca da Ajuda, Códice 49-V-7. fls 334-345. A este respeito, vejam-se também: NOBILI, 1931; 1972; 2000 (a).

¹⁰ Nobili e mais alguns missionários seguiam o método de adaptação aos costumes sociais do Hinduísmo, sendo assim conhecidos como *brahmanaswamis*; contudo, havia outros missionários que continuavam a funcionar como *pandaraswamis* entre as outras castas.

Tendo vivido em Portugal e no Brasil, o Padre Vieira pode, portanto, ser visto como uma figura típica do período colonial brasileiro (1500-1822), ou seja, um ser dividido entre a Metrópole e a sua colónia além-mar. Enquanto missionário, o Padre Vieira encontrava-se também dividido entre a Coroa e a Igreja, de um lado, e todos os ideais humanitários de justiça, igualdade e liberdade para (quase) todos os seres humanos, do outro. Poder-se-á também acrescentar que o Padre Vieira era um visionário a defender a tradição e, ao mesmo tempo, era um activista a suplicar para mudanças e melhoramentos, mesmo se estes últimos estivessem contra o “raciocínio” vigente do *status quo*, nomeadamente, a Igreja e a Coroa.

Consequentemente, a agitação do período histórico reflecte-se constantemente na sua língua/linguagem, a qual, apesar de alguns escritos politicamente controversos, caracteriza-o como um dos paradigmas por excelência da prosa portuguesa, assim como um dos maiores escritores barrocos do período colonial brasileiro (1500-1822). Além disso, uma das características mais interessantes do Padre Vieira é a completa harmonia entre as suas acções e os seus pensamentos, ambos visíveis no seu estilo, caracterizado por uma excessiva paixão e um dinamismo incansável, quer religioso/humanitário, quer secular/patriótico.

Como homem político, o Padre Vieira participou, sentiu em primeira pessoa e viveu as crises e os conflitos do seu momento histórico, como as disputas religioso-comerciais entre a Inquisição e os cristãos-novos, a perda e a sucessiva recuperação de territórios e poderes administrativos no vasto Império Português, o estabelecer da futura dinastia bragantina (1640-1910), a Restauração (1637-1640) e a luta para manter a tão desejada independência.

Detentor de uma obra vastíssima e diversificada no seu conteúdo, acabou por protagonizar muita da contestação que se ia fazendo no Portugal seiscentista. O Padre Vieira não apenas se limitou à missão evangelizadora, às descrições sobre o Novo Mundo, mas também se dedicou, sobretudo, à reflexão de problemas emergentes de uma sociedade colonial e de um país “encerrado” entre problemas políticos, económicos e de supostos “preconceitos” raciais e figuradas convicções. Em outras palavras, o Padre Vieira surge-nos como o precursor de um modelo missionário e, ao mesmo tempo, o de uma figura singular dentro da Companhia de Jesus.

Comum denominador entre todos os seus escritos é a sua participação, quer directa, quer indirecta, na vida pública e política do seu tempo. Vieira

o escritor e Vieira o homem activista/missionário são, conseqüentemente, dois seres indivisíveis, que se sustentam e se dão valor pelo mesmo facto de fazerem parte do seu pensamento cívico-religioso. Também os seus escritos de conteúdo religioso, inclusivamente os de oratória sagrada, contêm referências a acontecimentos político-sociais da altura. Os trabalhos mais persuasivos do missionário luso-brasileiro, como os Sermões, as Cartas, as suas arengas contra a Inquisição, os seus ataques contra a escravatura e a escravização dos povos indígenas, reverberam todos da atmosfera política do tempo.

Ao determo-nos sobre o seu legado escrito, percebemos não haver dúvida que o Padre Vieira ultrapassou a simples obrigação de dar conhecimento do progresso das missões ao seu Geral, em Roma. Toda a sua vida encontra-se repleta de lutas que abarcam a vontade de obediência à Coroa e à Igreja mas, em simultâneo, um questionar constante sobre alguns valores morais e éticos, orientadores da sociedade, levando João Lúcio de Azevedo a escrever a este respeito: “A vida foi-lhe sempre um campo de batalha, e a passou guerreando a todo o mundo qualquer que fosse a parte dele, entendida moral, grupo ou indivíduos, com que punham em contacto as circunstâncias” (AZEVEDO, 1931, p. 232).

O Padre Vieira possuía um grande sentido messiânico, evidente também nos seus Sermões, onde, muito frequentemente, proclamava que estava à espera do Messias, para que Ele pudesse finalmente restaurar Portugal como potência internacional. Os Sermões do Padre Vieira eram muito populares não só pelo seu conteúdo espiritual, em si muito sólido, mas também porque satisfaziam às necessidades da população colonial, composta por reinóis, colonos, ameríndios e escravos africanos.

Além das ameaças urgentes do período histórico no qual vivia – como as de 1624 e de 1630, quando as tropas holandesas ocuparam as capitánias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e do Rio Grande do Norte –, o Padre Vieira interessava-se principalmente pelo bem-estar da população local. Em particular o Padre Vieira preocupava-se com os povos indígenas, assim como estava pronto a denunciar os abusos de poder dos colonos sobre estes últimos e o tráfico transatlântico de escravos, para mencionar só alguns dos seus principais alvos.

As primeiras presenças de escravos africanos em solo brasileiro talvez remontem já ao ano de 1532, com certeza ao 1539. Durante o fim do governo

do primeiro Governador-Geral do Brasil, D. Tomé de Sousa (1549-1553), e dos seus dois sequazes – D. Duarte da Costa (1553-1557) e D. Mem de Sá (1558-1572) –, os navios negreiros passaram a ser uma realidade na nova colónia luso-americana.

O missionário e predicador Vieira, famoso pela sua defesa da liberdade dos indígenas contra os interesses dos colonos, também se interessou pela causa dos escravos africanos e afro-brasileiros. Por exemplo, em um período de 11 lustros, exactamente em 1633, 1686 e 1688, o Padre Vieira pregou três sermões a membros de várias irmandades de Nossa Senhora do Rosário da Baía:

Vieira's religious and social stand eventually created many enemies for him and resulted in his exile and imprisonment. He was highly critical of the system and constantly questioned authority; he defended the Jews and *crístãos-novos* against the abuses of the Inquisition; he opposed African slavery and Amerindian enslavement; and he was in favor of the right of self-determination for all native peoples (LEVI, 2004, p. 392).

Assim como os inúmeros sermões em defesa dos povos autóctones brasileiros, também estas comunicações eram invectivas contra as duras condições de trabalho e, sobretudo, condenavam a maneira com a qual os escravos eram tratados pelos seus patrões. Os desacordos entre os Jesuítas e os colonos portugueses sobre a questão dos indígenas a residirem no espaço luso – africanos, asiáticos e ameríndios – eram de velha data, remontando aos alvares da Época dos Descobrimentos (1415) (LEVI, 2006, p. 49).

Se Nóbrega e Anchieta inventaram um imaginário estranho e sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, que ajudou à implantação do cristianismo, parece que o dinamismo colonial, se bem que parcialmente, levou ao apartamento entre a cruz e espada:

O combate de morte entre o bandeirante de São Paulo e o jesuíta, com a derrota final deste em meados do século XVIII, diz eloquentemente de uma oposição virtual que explode quando a prática paternalista dos missionários e a crua exploração dos colonos já não se ajustam mutuamente (BOSI, 1992, p. 31).

O tempo mostrou tratar-se de dois projectos distintos, apenas com conciliações temporárias e diplomáticas. Também o projecto missionário dos jesuítas e os interesses/necessidades materiais para o desenvolvimento da sua tarefa irão fazer com que a Ordem (alguns elementos) ora opte para uma vertente mais adaptacionista e de protecção ao índio e de condenação pela prática escravagista, ora ignore esta realidade.

Quanto à região do Maranhão-Grão Pará, os jesuítas, se bem que com muita relutância, encorajaram a entrada de escravos africanos na capitania, dado que até a esta altura estes últimos eram confinados a áreas ao sul do Maranhão. Desta maneira, os colonos europeus continuavam a ter escravos e os jesuítas, por sua vez, podiam tomar conta do bem-estar, espiritual assim como físico, dos ameríndios a residirem nesta área.

O século XVII manifesta diversos conflitos entre colonos e jesuítas no Grão-Pará, no Maranhão, em São Paulo e nas Missões dos Sete Povos do Uruguai. Trata-se de uma luta material, cultural e política. Em todo o processo temos paralelamente em confronto duas posições: a retórica humanista-cristã e a linguagem dos “interesses” (BOSI, 1992, p. 37).

Um dos exemplos deste conflito aparece no Sermão de Epifania pregado na Capela Real, em 1662, por António Vieira, no seguimento da expulsão do Maranhão. Na presença de D. Luísa e do filho, o Pregador de Seiscentos assume um discurso de uma lógica universalista, tendencialmente igualitária, mas também de crítica resultante da política de ambiguidade da própria Igreja: “O efeito é um misto de ardor e diplomacia, veemência e sinuosidade, que define a grandeza e os limites do nosso jesuíta” (BOSI, 1992, p. 137).

Mesmo se completamente não a favor da escravatura dos africanos, sobretudo os “Angolas” – os africanos provindos da África Ocidental e da hodierna Angola –, o Padre Vieira e os seus confrades preferiam esta “alternativa” à total destruição ou ao total aniquilamento das populações indígenas brasileiras, já decimadas por doenças, duras condições de trabalho e constantes ataques por parte dos colonos europeus.

A atitude do Padre Vieira perante a escravatura dos africanos deve, portanto, ser vista e considerada enquanto filha do seu tempo. Obviamente o Padre Vieira não estava a promover a escravatura dos africanos, mas, antes – dado que o resto da América Portuguesa já se encontrava envolvido no vergonhoso tráfico negreiro (em plena força já a partir de 1539) –, sugeriu que este “comércio” também se estendesse a esta área. A fundamentação lógica de Vieira – aliás compartilhada por muitos nesta altura – era a crença de que, diversamente dos ameríndios, os africanos eram física e emocionalmente mais capazes de sustentar trabalhos pesados e, conseqüentemente, qualquer tipo de punição corporal. A seu ver, os africanos possuíam mais dotes e eram mais civilizados do que os povos indígenas brasileiros;

portanto, estes últimos precisavam de ser protegidos. O axioma “todos os homens nascem iguais” é emendado com o postulado de que Deus, segundo o Padre Vieira, “autorizou” ou talvez “permitiu” a subjugação do povo africano por causa da sua força física, daí a “autorização” ou a “permissão” do tráfico de escravos. Contudo, o Padre Vieira considerava a escravatura um “contracto” que os Portugueses fizeram com o Diabo.

Em 1683, no sermão à Confraria do Rosário da Baía, o Padre Vieira de facto exclamara: “Oh comércio desumano, a tua mercadoria é composta de seres humanos!”¹¹ O Padre Vieira reconhecia o facto que a escravatura existia e que era sustentada pelos “Angola”, ou seja, o tráfico de escravos: em outras palavras, a economia da colónia portuguesa nas Américas dependia exclusivamente do trabalho dos escravos africanos.

Muitas foram as ocasiões nas quais Vieira declarou que o Brasil era um lugar “com o corpo na América e a alma em África” (AZEVEDO, 1918-1920, p. 408). A alma dos escravos africanos era igual à alma dos colonos brancos e, como tal, não era sujeita à escravatura. Dirigindo-se aos membros das irmandades africanas ou afro-brasileiras, o Padre Vieira elogiou a maneira com a qual os membros destas associações expressavam a sua forma – obviamente sincrética – de Cristianismo, ou melhor, do Catolicismo. Inútil dizer que esta atitude, assim como aquela tomada em prol da causa indígena, fez de maneira que o famoso predicador luso-brasileiro se tornasse numa verdadeira espinha no tórax colonial, para não falar das controvérsias religiosas no seio da própria Igreja.¹²

Sob o ponto de vista religioso, a evangelização de povos indígenas conferiu mais ímpeto e valor pátrio à presença física de Portugal em todos os cantos do orbe. Em 1661, os colonos brasileiros, apoiados por outras ordens religiosas, conseguiram expelir os jesuítas do Maranhão¹³. Como resultado do golpe de 1662-1667, mesmo se oficialmente ainda sob o reinado de Afonso VI (1656-1667), Portugal estava a ser governado por Luís de Vasconcelos e Sousa, terceiro Conde de Castelo Melhor (1636-1720), indiferente à “causa ameríndia”.

¹¹ VIEIRA, 1683.

¹² Vejam-se: VIEIRA, 1686; Serman à Irmandade da Senhora do Rosario dos Pretos, 1688; Serman aos Irmãos Pretos da Senhora do Rosario, 1688; LEITE, 1956, p. 343-345.

¹³ A presença de Carmelitas e Franciscanos na América portuguesa, acérrimos inimigos dos filhos da Companhia de Jesus, refere-se aos anos de 1627 e ao 1636 respectivamente.

Tendo sido acusado de uma intriga no paço (1661), o Padre Vieira foi primeiramente confinado no Porto e depois em Coimbra, onde escreveu a *História do Futuro* (1665). Sempre em 1661, o Tribunal da Santa Inquisição acusou-o de ser não só um simpatizante/defensor dos judeus (sobretudo Sefarditas) e dos cristãos-novos, mas também e mormente, graças à publicação do seu *Esperança de Portugal, Quinto Império do mundo, Primeira e Segunda Vinda de El-Rei D. João IV*, de ser um herege impenitente e, portanto, digno de ser (finalmente) punido.

O Padre Vieira continuou assim, ou manteve aceso, o debate em torno da questão indígena, mas da sua liberdade física, não cultural. Pois a haver um processo de adaptação, similar ao que houve, por exemplo, no Madurai (Ritos Malabáricos), ele foi iniciado/protagonizado por Manuel da Nóbrega, Anchieta e outros quando admitiram no processo de catequização dos ameríndios o uso de elementos tradicionais, como era o caso de que os enterramentos indígenas pudessem ser feitos na tradicional posição fetal¹⁴. No entanto, Vieira lutou pela aplicação prática dos grandes preceitos do direito natural moderno, assumindo-se como fundador de um mundo onde se apagariam as distinções de raças e credos.

Apesar de o Padre De Nobili e o Padre Vieira falarem para sociedades muito diferentes, assim como actuarem em espaços e contextos totalmente antagónicos – a indiana de cunho hindu, com uma tradição escrita milenária, de um lado, e o colonial “novimundista”, de tradição autóctone milenária, com substratos socioculturais europeus e africanos, do outro –, os dois evangelizadores conseguiram pôr em movimento uma nova abordagem à cultura e civilização do “outro” no seio do espaço lusitano além-mar, a qual abriu as portas, apesar das inevitáveis controvérsias e dos inúmeros obstáculos encontrados no longo caminho para a sua actuação, para a normalização dos contactos, da aceitação e da subsequente convivência com as sociedades aí encontradas ou implantadas.

Em outras palavras, com a sua visão de adaptação/assimilação, de um lado, e de compreensão/protecção, do outro, sempre no âmbito da ortodoxia católica, os dois missionários de Seiscentos indicaram o caminho

¹⁴ Embora na *História* o processo não tenha ficado designado de Ritos Brasis, ou qualquer outro nome associado à região geográfica, como se verificou no Oriente, ele também existiu. Para o Oriente, ao invés, falamos em Ritos Malabáricos e Chineses.

a seguir para as futuras gerações de administradores e clérigos ao serviço da Coroa e da Igreja.

A adaptação foi, portanto, usada para dar início ou continuidade ao processo, resultante da inadequação e questionamento dos cânones da Igreja e da Coroa, mas sem nunca renunciarem o seu ideal ou o seu objectivo evangelizador. A prática não foi, assim, a consequência do governo de um modelo de colonização colonial, mas, antes, por se tratar de regiões e de espaços fora do império luso. Estas eram áreas onde a presença lusíada estava muito desafiada, cerceada ou era quase inexistente, daí o uso de alguns “malabarismos” para serem aceites nas sociedades locais. Algumas eram sociedades muito hierarquizadas, sobretudo a hindu (castas), milenárias, heterogéneas quer cultural quer politicamente, o que exigia grande argúcia para serem aceites. Nem sempre a adopção do Cristianismo se ficava a dever a questões de natureza dogmática, mas política, e gradualmente o Catolicismo causava grandes alterações no funcionamento das sociedades locais.

Contudo, nem sempre os missionários sucedêneos souberam lograr o caminho da acomodação. Tais factos são a prova da multiplicidade, da conflituosidade e dos detalhes em que assentava a colonização europeia. Pois dentro da Europa também havia e há intolerância, que quase sempre era e é fomentada pelas distâncias culturais e políticas dos Estados ou da individualidade do sujeito.

Neste sentido, desenvolver-se-ão recriações resultantes do encontro de culturas e de sociedades. Todavia, estas podem apenas ser assumidas como criações individuais e não de um grupo ou um povo e suas razões podem apenas assentar na sobrevivência de um projecto pessoal. Estes comportamentos não serão uma constante, mas mais uma alternativa, segundo as circunstâncias com as quais os indivíduos e os grupos se veem confrontados (LAPLANTINE & NOUSS, 2007, p. 27).

Tais experiências, embora com mais significado na América Latina, poderão ser consideradas como formas de Cristianismo, mas de um “Cristianismo indianizado” ou aspectos de uma religião pagão-cristã. Isto pode parecer contraditório, mas não o é para os novos fiéis, pois eles não foram formados nesse dualismo dos ocidentais e não distinguem a componente ocidental e não-ocidental da sua devoção, componente cristã essa que não é da Europa latina, mas a do catolicismo indiano ou, por exemplo, o brasileiro (LAPLANTINE & NOUSS, 2007, p. 27).

É, portanto, graças a esta flexibilidade e à perspicácia do Padre De Nobili e do Padre Vieira que durante mais de dois séculos o Império Português alcançou níveis consideráveis quanto ao avanço do Cristianismo e da presença sociocultural lusitana além-mar.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. V. 120 – 2000. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_120_2000.pdf>.

ANTT. Conselho Geral do Santo Ofício, Parecer de João Delgado Figueira, promotor e deputado da inquisição de Goa sobre os sinais gentílicos (1619), Liv. 474.

GUERREIRO, Fernão. *Relaçam annual que fezeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da índia Oriental & em algumas outras partes da conquista deste reyno no ano de 606 & 607 & do processo de conversão da christandade daquelas partes*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1609.

NOBILI, Roberto de. *Primeira apologia ou resposta do padre Roberto de Nobili às censuras de Goa*. Biblioteca da Ajuda, Códice 49-V-7.fl. 334-345.

_____. *Première apologie*. Trad. Pierre Dahmen. Paris: Spes, 1931.

_____. *Roberto De Nobili on Indian Customs*. Ed. e trad. Svarimuthu Rajamanickam. Palayamkottai: De Nobili Research Institute, 1972.

_____. *Indian customs*. 1613. Ed. e trad. Peter Leonard. Ed. S. Rajamanickam. Palayamkottai: De Nobili Research Institute, 1972.

_____. *The Report on certain customs of the Indian nations*. Ed. e trad. Anand Amaladass e Francis X. Clooney. Institute of Jesuit Sources, 19. St. Louis, MO: Inst. of Jesuit Sources, 2000 (a).

_____. *Preaching wisdom to the wise: Three treatises*. Series I – Jesuit primary sources, in English translations, no. 19. Saint Louis, MO: Institute of Jesuit Sources, 2000 (b).

_____. *Preaching the wisdom to the wise: three treatises by Roberto de Nobili, S.J., missionary and scholar in 17th Century India*. Ed e trad. Anand Amaladass e Francis X. Clooney. Institute of Jesuit Sources, 19. St. Louis, MO: Inst. of Jesuit Sources, 2000 (c).

VIEIRA, Antônio. S.J. *Sermão à Confraria do Rosário da Bahia*, 1683.

_____. *Serman na Bahia à Irmandade dos Pretos, de hum engenho em dia de São João Evangelista, Ano de 1633, na série Rosa Mística*. In: *Sermoens IX*. Lisboa, 1686. p. 484-521.

_____. Serman à Irmandade da Senhora do Rosario dos Pretos. In: *Sermoens X*. Lisboa, 1688. p. 149-184.

_____. Serman aos Irmãos Pretos da Senhora do Rosario. In: *Sermoens X*. Lisboa, 1688. p. 391-429.

Obras consultadas

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de António Vieira*. Lisboa: A.M. Teixeira, 1918-1920. 2 v.

BOSI, Alfredo. *Dialéctica da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CRISPOLTI, Giovanni Battista; MANSO, Maria de Deus Beites; LEVI, Joseph Abraham. *Il bramino romano: una storia di straordinaria fede ed abnegazione nell'India del milleseicento*. Quadro storico, culturale e religioso a cura di Maria de Deus Beites Manso, Ph.D. e Joseph Abraham Levi, Ph.D. Terni: Kion, 2011.

CRONIN, Vincent. *A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili*. Nova Iorque: Dutton, 1959.

LAPLANTINE, François; NOUSS, Alexis. *A mestiçagem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LEITE, Serafim, S.J. *Novas páginas de História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

LEVI, Joseph Abraham. *Compromisso e solução: escravidão e as irmandades afro-brasileiras: origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*. Berlim: LIT-Verlag, 2006.

_____. Padre António Vieira. In: *Dictionary of literary biography: Portuguese and Brazilian literature*. Monica Rector e Fred Clark, eds. Brucoli Clark Layman. Detroit: Gale Thomson, 2004. v. 2. *Brazilian Literature*, p. 385-396.

LORENZEN, David N. Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: missionaries, orientalist, and indian scholars. *Journal of Asian Studies*, v. 65, n. 1, p. 115-143, 2006.

RAJ, P. Peter. Robert de Nobili: An indigenous foreigner. In: *Christianity is Indian: The emergence of an indigenous community*. Ed. Roger E. Hedlund. Mylapore: MIIS, Delhi: ISPCK, 2000. p. 100-110.

SANFILIPPO, Matteo. Roberto De Nobili: Un'introduzione. In: *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*. Atti del Convegno Montepulciano 20 ottobre 2007. Eds. Matteo Sanfilippo e Carlo Prezzolini. Perugia: Guerra Edizioni, 2008. p. 13-22.

SAULIÈRE, A., S.J.; RAJAMANICKAM, A. E Savarimuthu. *His star in the East*. Madras: De Nobili Research Institute, 1995.

TAVARES, Célia. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Ed. Roma, 2004.

THONIPPARA, Francis. St. Thomas Christians: The first indigenous church of India. In: *Christianity is Indian: The emergence of an indigenous community*. Ed. Roger E. Hedlund. Mylapore: MIIS, Delhi: ISPCK, 2000. p. 60-77.